Bogusław DOPART

DRAMAT ADAMA
O mitycznej podstawie antropologicznej koncepcji III cz. „Dziadów”

Antropologia adamicka łączy się harmonijnie w III części „Dziadów” z poetycką kosmologią i historiozofią, a ponadto znakomicie godzi się z romantyczno-misteryjną stylizacją dramatu.

1. Próby przyrównania protagonisty *Dziadów* drezdeńskich do Prometeusza, mitologicznego bohatera śródziemnomorskiego antyku[1], i do Hioba, hieratycznej postaci ksiąg natchnionych, mają długą tradycję.

Biblijnego męża z ziemi Us przywołuje w *Historii literatury polskiej* Stanisław Tarnowski, a za nim Tadeusz Sinko, Józef Kallenbach, Wilhelm Fallek, Juliusz Kleiner, Wacław Borowy[2]. Na czym miałoby polegać podobieństwo romantycznego buntownika do Hioba, któremu pisarz biblijny przyznaje prawość i bogobojność (Hi 1, 1), a popularna katechetyka nadaje miano „cierpliwego”? „Wśród wielkich postaci literatury – wyjaśnia Borowy – on bodaj pierwszy skarżył się na nieszczęścia, których nie mógł połączyć z wyobrażeniem swoim o Bogu”[3]. Szerzej o tym Sinko: „Podstawową myślą Improwizacji jest pytanie, jak nieszczęścia narodu połączyć z miłością i opatrznością Stwórcy. Niemożność tego pogodzenia prowadzi Konrada do buntu przeciw Bogu, jak tylu Prometydów. Jednym z pierwszych był biblijny Hiob [...]. Brak odpowiedzi na pytanie, dlaczego na świecie sprawiedliwy cierpi, a grzesznik triumfuje, prowadzi go do negacji wszelkiego moralnego związku mię-

---

[1] Prometeusz był bohaterem antyku pogańskiego i chrześcijańskiego, obiektem zainteresowania poetów, filozofów i pisarzy kościelnych. Od renesansu po romantyzm recepcja mitu prometejskiego wchodzi w drugą wielką fazę. Bogatą tradycję badań nad prometeizmem wieńczy dzieło P. Troussona *Le Theme de Promethee dans la littérature europeenne* (Geneve 1964). Z nowszych publikacji polskich wymienić trzeba zwłaszcza szkic M. Głowińskiego: *Ten śmieszny Prometeusz* („Pismo” 1981, nr 4, s. 24-35) oraz rozdział *Góra i dół albo O wieloznacznościach Prometeusza* w książce J. Kotta *Zjadanie bogów. Szkice o tragedii greckiej* (Kraków 1986, s. 19-53).

[2] Zob. S. Tarnowski, *Historia literatury polskiej*, t. V, *Wiek XIX 1831-1850*, Kraków 1905, s. 21 (wyd. II uzupełnione); T. Sinko, *Improwizacja Konrada jako oda filozoficzna*, w: tenże, *O tradycjach klasycznych Adama Mickiewicza. Rozpraw pięcioro*, Kraków 1923, s. 65-66; J. Kallenbach, *Adam Mickiewicz*, t. II, Lwów 1926, s. 51 (wyd. IV zwiększone); J. Kleiner, *Mickiewicz*, t. II, *Dzieje Konrada*, cz. 1, Lublin 1948, s. 331; W. Borowy, *Dziady część trzecia*, w: tenże, *O poezji Mickiewicza*, przedmowa K. Górski, t. II, Lublin 1958, s. 126-127.

[3] Borowy, dz. cyt., s. 126.

dzy Stwórcą a światem i do okrzyku: «A choć zgrzeszyłem, cóż tobie uczyniłem – tyranie ludzki?» (*nozer haadam* VII 20)"[4]. Nawiasem mówiąc, przed tą bluźnierczą obelgą cofnęła się pobożność św. Hieronima, dlatego też Hiob Wulgaty przemawia tu do Stwórcy słowami „custos hominum", co brzmi w przekładzie Wujkowym „o, stróżu ludzi"[5], zaś w Biblii Gdańskiej „o, stróżu ludzki".

Skromną dotychczas argumentację na rzecz paraleli Konrad – Hiob można by znacznie rozbudować, na przykład uwydatniając w rzeczonej księdze Starego Testamentu elementy rozprawy sądowej ze Stwórcą i „demoniczny obraz Boga" (16, 7-17)[6]. Pogłębione badania prowadziłyby może do wniosku, iż nie oddawszy Hiobowi, co Hiobowe, przyznano Prometeuszowi cząstkę jemu nienależną.

Stało się jednak, że nad wyobraźnią interpretatorów zapanował grecki tytan. To Kallenbach skierował w tę stronę ich uwagę. Autor cennej monografii wziął podnietę z relacji Antoniego Edwarda Odyńca o pomyśle twórczym Mickiewicza, zrodzonym pod wpływem Ajschylosowskiej tragedii w Rzymie u schyłku 1829 r. „Nie będzie to ani tłumaczenie, ani nawet proste naśladownictwo poety greckiego, ale tylko daleka parafraza jego idei, zastosowana do chrześcijańskich pojęć duchowych. W treści zaś jest to odwieczna historia ducha ludzkiego, nie bez dobrej woli w gruncie, ale obłąkanego przez pychę, w zapasach z potęgami wyższymi, a raczej silniejszymi tylko od niego, których on ani uznać, ani im ulec nie chce i nie może. Toteż zbawcą i oswobodzicielem Prometeusza jest u Adama nie kto inny, jak Chrystus, syn Boga prawdziwego, który sam jest duchem – najwyższym, najpotężniejszym, ale zarazem i najlepszym, źródłem Prawdy i Miłości, w których tylko jest pokój, swoboda i szczęście, o które Prometeusz walczył z fałszywymi bogami, ale które z rąk prawdziwego ze czcią i wdzięcznością przyjmuje"[7]. Kallenbach podzielił przeświadczenie Odyńca, że w powyższej koncepcji należy upatrywać „związek" Wielkiej Improwizacji[8].

Teza prometeistyczna łatwa była do przyjęcia nie tylko z powodu, że oświetlała sprawę osobliwego „nadczłowieczeństwa" – właśnie tytanizmu – Konrada, lecz i przez wzgląd na literaturę europejską: temat Prometeusza cieszył się w XVIII i XIX wieku wielką popularnością, w czym zasługa poetów najwybitniejszych, z Goethem w roli inicjatora na czele[9]. Z czasem twie-

---

[4] Sinko, dz. cyt., s. 65.

[5] Por. Kallenbach, dz. cyt., s. 51 (w przypisie).

[6] Zob. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, przekł. B. Widła, Warszawa 1986, s. 324-325; A. Żak, *Proces albo kłótnia z Bogiem*, „Więź" 27(1984) nr 4, s. 85-89.

[7] A. E. Odyniec, *Listy z podróży*, t. II, oprac. M. Toporowski, M. Dernałowicz, Warszawa 1961, s. 68.

[8] Kallenbach, dz. cyt., s. 40-41.

[9] Kontekst europejski uwydatnił K. Górski w swej klasycznej rozprawie *Przezwyciężenie prometeizmu w Dziadach*, w: *Mickiewicz, artyzm i język*, Warszawa 1977, s. 108-142. Zarys tej koncepcji ogłosił Górski z początkiem lat trzydziestych.

rdzenie Kallenbacha zostało zakwestionowane; po raz pierwszy bodaj w studium Borowego *„Dziady" a magnetyzm i teozofia* z roku 1920. „System teozoficzny [...] jest kluczem koniecznym do interpretacji poematu. On jeden pozwala nam właściwie określić potęgę Konrada [...]. Nie wyjaśnia nam jej porównanie Konrada z Prometeuszem, bo Prometeusz był półbogiem"[10]. Ostatecznie Borowy odstąpił od tego poglądu[11]. Zmieniał też stanowisko Sinko, który pierwotnie zaakceptował tezę prometeistyczną, by po latach energicznie odżegnać się od niej[12]. Ostatnimi czasy zaznaczyły się nawet trzy stanowiska. Tak więc Alina Witkowska upatruje w Konradzie „nowożytne wcielenie Prometeusza"[13]. Zdzisław Kępiński właśnie w tym utożsamieniu znajduje źródło „zafałszowania pojęć o Improwizacji"[14]. W sposób znaczący unika terminu „prometeizm" Wiktor Weintraub, mówiąc ogólnie o „romantycznym tytanizmie"[15]. Wielka to, zaiste, konfuzja mickiewiczoznawcza.

Do sprawy tej, choć zniechęcająca, trzeba mimo wszystko powracać. Bez korzyści wyjdzie tylko ten, kto prześliźnie się po powierzchni tekstu Wielkiej Improwizacji albo nie poświęci dość czasu na przemyślenie tradycji prometejskiej. Próby namysłu nad tą tradycją znajdziemy przede wszystkim w ważnych pracach Konrada Górskiego i Wacława Kubackiego. Ten ostatni w książce o *Arcydramacie Mickiewicza* zgłasza koncepcję chrześcijańskiego bądź mistycznego prometeizmu. „Wyraźny dystans – pisze Kubacki – między Bogiem i człowiekiem, występujący w monoteizmie, jest zasadniczym założeniem prometeizmu ludzkiego; przezwyciężenie zaś tego dystansu to – czyn prometejski. Akt prometeizmu staje się siłą rzeczy aktem wewnętrznym"[16]. Pomysł kuszący, lecz – niestety – oparty na definicji pozbawionej warunku różnicującego, differentia specifica. Przezwyciężanie dystansu jest również celem mistyki, a przecież dzieli przepaść mistyczne przeżywanie indywidualności jako istnienia odłączonego od wywyższenia indywiduum, gestu właściwego prometydom. Z uwag Thomasa Mertona o teologii prometejskiej, zawartych w dziele *The New Man*[17], niezbicie wynika, że pojęcie „mistycznego prometeizmu" pozostaje w wewnętrznej sprzeczności.

---

[10] W. Borowy, *„Dziady" a magnetyzm i teozofia*, w: tenże, *Kamienne rękawiczki i inne studia i szkice literackie*, Warszawa 1932, s. 113-127.

[11] Zob. Borowy, *O poezji Mickiewicza*, s. 123-124.

[12] Zob. Sinko, dz. cyt., s. 51; tenże, *Mickiewicz i antyk*, Wrocław 1957, s. 362.

[13] A. Witkowska, *Mickiewicz. Słowo i czyn*, Warszawa 1975, s. 153.

[14] Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980, s. 236.

[15] Zob. W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982, s. 222.

[16] W. Kubacki, *Arcydramat Mickiewicza*, Kraków 1951, s. 146-147.

[17] W rozdziale *Teologia prometejska* Merton przeciwstawia „mistycyzm Prometeusza", będący walką z bogami, starej – wywodzącej się z myśli patrystycznej – idei przebóstwienia (theosis). Serdeczne podziękowanie zechce przyjąć Maciej Bielawski OSB, który udostępnił mi własny przekład tego trudno dostępnego w kraju dzieła.

Górski stwierdzał, „że *Dziady* są zdecydowanym przezwyciężeniem nowożytnego prometeizmu i przywróceniem starożytnemu mitowi religijnej interpretacji na podobieństwo tej, jaką znajdujemy u Ajschylosa. Przełamana została zarówno tendencja bogoburcza prometeizmu Goethego, Byrona i Shelleya, jak i zbyt pochopne stawianie na równi artysty obok Boga-Stwórcy"[18].

2. Kluczowa teza Górskiego nie może nie trafiać do przekonania: zbuntowany Konrad w roli nowego Prometeusza ponosi klęskę, jednak nie ostateczną, bowiem po wyrzeczeniu się tytanicznych roszczeń bohater dostąpi pojednania z Bogiem. Trudno jednak oprzeć się niezbędnej, jak można sądzić, ciekawości. Czy słuszne jest mówić generalnie o prometeizmie w tej interpretacyjnej potrzebie, stawiając w jednym rzędzie kilka wielkich nazwisk? Może w *Dziadach* drezdeńskich został wyzyskany – bądź wypracowany – osobny wariant prometeizmu? Czy przezwyciężenie prometeizmu jest tylko aktem moralnym, czy również procesem ideowym? Jeśli tak, w jaki sposób ten proces przebiega?

W obecnych okolicznościach pozostaje przedłożyć jedynie szkic odpowiedzi, wnioski bez stosownej obudowy argumentacyjnej.

Dla twórcy *Dziadów* specjalne znaczenie ma romantyczno-bajroniczna modyfikacja prometeizmu, którą słuszniej zwać by należało kainizmem, ze wskazaniem na dramat Byrona[19]. Można wierzyć przekazowi Odyńca, że Mickiewicz uważał Improwizację za „punkt zwrotny bajronowskiego kierunku w poezji"[20]; wszak od lat prowadził twórczy dialog z angielskim poetą. Do Konrada stosują się w pełni główne punkty charakterystyki – albo raczej projekcji – bohatera bajronicznego, zawarte w *Przemowie tłumacza* do *Giaura*. Jest zbrodniarzem, wprawdzie „tylko" intencjonalnym, ale niedościgłym w zakresie niszczycielskich fantazji; gotowym do bogobójstwa, zatraty narodu w razie nieposłuszeństwa i do uśmiercenia bliźniego w osobie Rollisona. Zarazem jednak Konrad nie należy do „zimnych egoistów", potworów ani fanatyków „zakochanych w swojej przewrotności i głupstwie"[21]. Do okrucieństwa przywodzi go nie upodobanie do zła, lecz obolała wrażliwość, radykalne sumienie, przede wszystkim zaś wola czynnego przeciwstawienia się zniewoleniu, cierpieniu zbiorowemu, krzywdzie jednostki. Oprócz woli działania, wyradzającej się w afirmację przemocy, Konrad przejawia także potęgę „czucia"; ono właśnie, czucie, zwraca bohatera ku metafizycznym korzeniom zła i prowadzi do kwestionowania boskich ustanowień.

---

[18] Górski, dz. cyt., s. 139.

[19] Szerzej na ten temat piszę w artykule *Piętno buntu metafizycznego. Z symboliki III cz. „Dziadów"*, „Ruch Literacki" 30(1989) z. 4-5, s. 301-316.

[20] *Adama Mickiewicza wspomnienia i myśli,* [Rozmowy i przemówienia] zebrał i oprac. S. Pigoń, Warszawa 1958, s. 78.

[21] A. Mickiewicz, *Dzieła,* t. II, *Powieści poetyckie,* Warszawa 1955.

Ten absolutny sprzeciw to już bunt metafizyczny, uzasadniony przynajmniej na tyle, na ile ani Bóg, ani człowiek nie może akceptować świata pogrążonego w złem. Protest, o którym mowa, nie traci zasadności nawet wówczas, gdy buntownik absolutyzuje racje ludzkie w sporze z racjami boskimi. Zło jest skandalem bez względu na wartość argumentów, jakie wysuwa się przeciw niemu. Właściwy problem dotyczy sposobów unicestwienia zła. Konrad sprowadza ten problem do fałszywej alternatywy: Bóg albo człowiek. Inaczej mówiąc, zakłada, że można zniweczyć zło mocą samego Boga albo jedynie ludzkimi siłami. Stąd natarczywa prośba o rząd dusz, wynikająca z wizji autorytarnej władzy Boga i – co gorsza – rozwinięta w ideał totalitarny (sc. II, w. 156-164). Wołając z domu niewoli, Konrad projektuje świat bez wolności. Fałszywy dylemat zostanie unieważniony dopiero w Widzeniu Ks. Piotra: ani sam Bóg, ani człowiek z ograniczonym zasobem możliwości. Unicestwienie zła jest możliwe dzięki przymierzu, opartym na praktyce imitatio Christi, między człowiekiem a Odkupicielem, Panem Dziejów i Królem Wszechświata.

Takie przymierze nie jest najoczywiściej równoznaczne z pojednaniem na płaszczyźnie mitu prometejskiego. W ogóle nie istnieje ani chrześcijański prometeizm, ani też prometejskie chrześcijaństwo, chyba że za cenę rzeczywistej eliminacji jednego ze składników[22]. W Rzymie Mickiewicz być może dopuszczał taką kombinację, lecz w dwa i pół roku później musiał już myśleć inaczej. To, co relacjonował Odyniec, było w najlepszym razie nieostatecznym kształtem ewoluującej przez lata koncepcji twórczej, stacją między *Konradem Wallenrodem* a arcydramatem[23].

Pole oddziaływania prometeizmu wypada znacznie ograniczyć. Przy bliższym wglądzie w tekst okazuje się, że geniusz poetycki Konrada nie należy do jego charakterystyki prometeistycznej. Owszem, powoływanie się na ów geniusz jest lokalnie wmieszane w argumentację buntu, lecz obraz poety-maga w istocie wywodzi się ze źródeł orfizmu. Wstępna część Wielkiej Improwizacji to przecież ekstatyczny hymn orficki. Może się to wydać zaskakujące, lecz nawet ta cecha Konrada, którą z braku lepszego określenia nazwę tytanizmem, nie jest cechą rdzennie prometejską. Powrócę do tej sprawy.

Jeśli podważyć prometejską genezę tytanizmu i mocy twórczej Konrada, jeśli jego buntem obdzielimy też Kaina, Hioba i ewentualnie Samsona (sc. II, w. 89-90) – co pozostanie? Niemało, w każdym razie wystarczająco wiele, by mówić o dwóch złożach prometeizmu w III części *Dziadów*. To młodsze złoże zostało już zidentyfikowane jako kainizm. To starsze – jest hipostazą świa-

[22] Nie zmienia tego faktu nawet porównanie Chrystusa do Prometeusza, będące pomysłem Tertuliana (zob. Kubacki, dz. cyt., s. 148).

[23] Relację Odyńca rozwinął w całą koncepcję interpretacyjną R. M. Blüth (*„Prometeusz chrześcijański". Rzymski zawiązek drezdeńskiego arcytworu Adama Mickiewicza,* „Verbum" 2(1935) nr 3, s. 509-552).

topoglądu oświecenia. Nie tylko w Salonie Warszawskim, lecz i w Improwizacji toczy się walka romantyzmu z oświeceniem, której cenę płaci protagonista dramatu, nad którą jednak panuje podmiot utworu, czy też – mówiąc ściślej – nadrzędna w utworze instancja świadomości. Jakkolwiek zatem można uznawać Konrada za prometydę, wymowa Wielkiej Improwizacji jest antyprometeistyczna.

W scenie egzorcyzmów demon chlubi się panowaniem nad umysłem Konrada-mędrca, gdy zaś pod przymusem wyznaje swe imiona, wymienia Lukrecjusza, Hobbesa, Woltera, Fryderyka II i znane z Ewangelii św. Marka (5, 9) miano ducha opętania „Legio sum". Obok papieża deistów antyczny głosiciel niewiary w opatrzność bogów, obok autora *Lewiatana* wróg polityczny Polski, twórca *Anti-Machiavela*[24]. Przekazując ich nauki swemu uczniowi, duch nieczysty przemawiał w imię rozumu zagrzebanego w materii, wrogiego Stwórcy, oddanego w służbę przemocy i obłudy politycznej, a przy tym roztaczającego złudne wizje powszechnego szczęścia. W tym duchu rezonuje Konrad:

Przyszedłem zbrojny całą myśli władzą,
Tej myśli, co niebiosom Twe gromy wydarła,
Śledziła chód Twych planet, głąb morza rozwarła
(sc. II, w. 116-118).

Oraz:

Kłamca, kto ciebie nazywał miłością,
Ty jesteś tylko mądrością.
Ludzie myślą, nie sercem Twych dróg się dowiedzą;
Myślą, nie sercem, składy broni Twej wyśledzą
(sc. II, w. 190-193).

Samoubóstwiony, indyferentny moralnie i bluźnierczy rozum to, podług Mickiewicza, Prometeusz oświecenia. W porównaniu z nim kainizm jest katuszą uczuć wzburzonych aż do niszczycielskiego szaleństwa i podsycających bunt metafizyczny. Skrajną konsekwencję tego buntu stanowi czyn-eksperyment powzięty w myśl monstrualnej zasady: jeśli zło istnieje, wszystko dozwolone.

Wina kainiczna – nie „Kainowa" – jest winą tragiczną, a przynajmniej taką, która nie mieści się bez reszty w obrębie wartościowania etycznego. Można by dopełnić ten sąd uogólnieniem: ile tkwi tragizmu w kainizmie Konrada, tyle go zawierają *Dziady* drezdeńskie. Między tragizmem greckim a romantycznym – tu po prostu: Mickiewiczowskim – może istnieć podobieństwo co najwyżej formalne, hybris bowiem to nie to samo, co pycha. Ale – nie to

[24] Obecność Lukrecjusza w tym gronie staje się w pełni zrozumiała dzięki pracy T. Zielińskiego o manii twórczej (w: *Po co Homer,* wybór i posłowie A. Biernacki, Kraków 1970, s. 320-325). O Fryderyku Wielkim zob. E. Rostworowski, *Historia powszechna. Wiek XVIII,* Warszawa 1984, s. 494 n.

samo, co zaślepienie rozdartych uczuć, fatum zaś to metafizyczna konieczność, a nie świadomość jakkolwiek pojmowanej konieczności. Zgodnie z głęboką uwagą Hegla, „w nowoczesnej tragedii czynnikiem, który popycha indywidua do działania i stanowi właściwą sprężynę ich namiętności, nie jest substancjalna treść ich celu, lecz zaspokojenia domaga się podmiotowość ich serca i duszy albo szczegółowość ich charakteru”[25]. Podążając konsekwentnie tym tropem, dochodzimy do alternatywy – albo tragizm bez pojednania, albo tragedia z pojednaniem nietragicznym. Choć w tym drugim przypadku nie brak wątpliwości, czy nazwa „tragizm” zachowuje zasadność, trudno ją z góry odrzucać. Winy Konrada – a przecież nie jest nią „tylko” bluźnierstwo i „tylko” grzech pychy – nie sposób zawrzeć w sądzie etycznym; w pewnym sensie zawisa nad nią ta sama niepewność, jaka dotyczy pochodzenia zła. Pojednanie tej winy, podobnie jak odwieczny wybór bohatera na boskiego namiestnika, należy do tajemnic Łaski[26].

3. W świetle dotychczasowych ustaleń nie sposób utrzymywać, że w *Dziadach* drezdeńskich dochodzi do romantycznej aktualizacji mitu prometejskiego. Nie należy wprawdzie kwestionować obecności prometeizmu, lecz ten wywodzi się z XVIII-wiecznej kultury intelektualnej i Byronowskiej poezji protestu metafizycznego. Nie wydaje się też możliwe przeprowadzenie zadowalającej analogii między losami Prometeusza a dziejami Konrada[27]. Jeśli zatem mamy upatrywać w dramacie Mickiewicza przejaw romantycznego mityzmu[28], to nie za sprawą zbieżności z opowieścią o greckim tytanie.

Przed wznowieniem poszukiwań w świecie mitów, wypadnie wdać się w jeszcze jedną kontrowersję interpretacyjną. Niektórzy badacze uważali tę kwestię za centralną, inni widzieli tu niemożliwą do rozwiązania tajemnicę lub zgoła zagadkę zasługującą na ośmieszenie[29]. Kością niezgody – imię „Czterdzieści i cztery”. Zreferowanie tej przygody egzegetycznej jest doprawdy pracą heraklesową; skądinąd pracą w tym miejscu bezpożyteczną. Wystarczy na razie przywołać poglądy znawców tak wybitnych, jak Kleiner i Weintraub.

Na podstawie rachunku kabalistycznego orzekł Kleiner, że liczba 44 odpowiada imieniu Adam. „Mesjasz zapowiedziany, mąż czterdzieści cztery to

[25] G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, przekł. J. Grabowski i A. Landmann, t. III, Warszawa 1967, s. 660.

[26] Zob. przypis 19.

[27] Na tej analogii zasadza się koncepcja interpretacyjna Górskiego (dz. cyt., s. 125-139).

[28] Zdaniem R. Welleka (*Pojęcie romantyzmu w historii literatury*, przekł. I. Sieradzki, w: *Pojęcia i problemy nauki o literaturze*, wybór i przedmowa H. Markiewicz, Warszawa 1979, s. 242) mityzm należy do głównych wyznaczników prądu romantycznego.

[29] Problemowi tajemniczej liczby specjalne znaczenie nadawali m.in. S. Ptaszyński (*Mąż Czterdzieści i cztery, wskrzesiciel narodu. Szkic literacko-biograficzny*, Poznań 1895), S. Kolbuszewski (*Ziemski Mesjasz narodów. O „Widzeniu Ks. Piotra”*, Poznań 1930), Kępiński (dz. cyt., s. 292-334).

nowy Adam, Adam-Mesjasz, oczekiwany i przez kabalistów, i przez wyznawców Boehmego"[30]. Do tej godności zapewne kandydował sam poeta, lecz w *Prelekcjach paryskich* przyznał ją Andrzejowi Towiańskiemu, a tajemnicze cyfry stosowano też do księcia Czartoryskiego. „Mistyk – powiada dalej Kleiner – mógł jednak zupełnie inaczej jeszcze rozumieć imię tajemnicze: jako wskazanie męża będącego – w myśl kabalistycznych fantazyj na temat metempsychozy – wcieleniem pierwszego Adama. [...] Może wszakże stać się Adamem nowym ktoś nie związany niczym z osobą pierwszego Adama, jeżeli rozpocznie nową epokę odrodzonej ludzkości jako człowiek w najpełniejszym znaczeniu: człowiek-typ, człowiek-ideał, człowiek-ludzkość. W myśl tej ostatniej interpretacji Mickiewicz odrzuciwszy dawne swe przypuszczenia widział w liczbie 44 tylko zapowiedź nieznanego Adama [...]"[31].

Kłopot w tym, że ścisła rachuba kabalistyczna przypisuje temu imieniu liczbę 45. Wobec podnoszonych w związku z tym wątpliwości warto wspomnieć o odkryciu wśród rękopisów Biblioteki Czartoryskich listu z roku 1753, pisanego przez hetmana wielkiego koronnego Jana Klemensa Branickiego do Franciszka Salezego Potockiego (był on krajczym koronnym), w którym imię Adama Mniszka zostało zaszyfrowane liczbą 44, mimo że w przypadku pozostałych imion i nazwisk był zastosowany szyfr literowy. W kręgach dworskich XVIII w. kabała cieszyła się zainteresowaniem, a decydującą rolę w rozpowszechnieniu jej symboliki odegrała prawdopodobnie masoneria[32].

Ale oto inna trudność: ściśle biorąc, tajemniczy symbol z Widzenia Ks. Piotra nie jest po prostu czterdziestką czwórką, lecz kompozycją dwóch liczb – czterdzieści i cztery. W tej sytuacji naturalną rzeczą było odwołać się do spekulacji numerycznych Saint-Martina. Właśnie francuski teozof, dobrze znany Oleszkiewiczowi i Mickiewiczowi, jako pierwszy sięgnął po symbolikę liczb, by zapieczętować imię męża przyszłości, człowieka odrodzonego, „agent universel"[33]. Z górą półstuletnie badania pism Filozofa Nieznanego[34] potwierdziły ponad wszelką wątpliwość związek między Mickiewiczowską wizją a tradycją martynistyczną. Ostatnimi laty Zdzisław Kępiński, posłużywszy się hermetycznym instrumentem zwanym „magicznym kwadratem Słońca", dopatrzył się w formule „czterdzieści i cztery" klucza do całej niemalże ideologii mistycznej Mickiewicza[35]. Wystarczy tu stwierdzić, iż ta ideologia przybrała w wykładzie Kępińskiego postać dość nieoczekiwaną, same zaś wy-

---

[30] Kleiner, dz. cyt., s. 393.

[31] Tamże, s. 399.

[32] Zob. M. Czeppe, *Jeszcze w sprawie „Czterdzieści i cztery"*, „Sobótka" 1982, z. 3-4, s. 287-289.

[33] Zob. Kępiński, dz. cyt., s. 314.

[34] Badania nad martynizmem Mickiewicza prowadzili m.in. C. Latawiec (*„Dziady" Adama Mickiewicza. Nowe oświetlenie problemów,* Poznań 1929) i Kolbuszewski, a ostatnio Kępiński i Weintraub.

[35] Zob. Kępiński, dz. cyt., rozdz. *„Czterdzieści i cztery"*, zwł. s. 317 n.

wody zdają się niezupełnie podlegać falsyfikacji w rozumieniu Popperowskim, nie ma zatem pewności co do ich naukowego statusu.

Martynistyczny wątek badań nad Widzeniem Ks. Piotra podsumował i niejako uklasycznił Wiktor Weintraub w książce *Poeta i prorok*. Cóż więc znaczą liczby wchodzące w skład tajemnej formuły? Najkrócej mówiąc, „cztery to symbol człowieka spełniającego funkcję pośrednika między Bogiem a światem", zaś „czterdziestka jest cyfrą dzieła o wielkiej duchowej doniosłości, dzieła odkupienia, wyzwolenia, pogodzenia"[36]. Skoro tak, to pod liczbą „Czterdzieści i cztery" kryje się nie konkretne imię lub określona osoba, lecz „sakralny tytuł". Uczony wnioskuje ponadto, że „pod tajemniczym szyfrem [...] nie kryje się żadna informacja, której by tekst Widzenia skądinąd nie przynosił. Bo i «namiestnik wolności na ziemi widomy» to, oczywista, namiestnik Boga, a zatem pośrednik między Bogiem a człowiekiem. A jeśli o «namiestniku» tym czytamy, że on «na sławie zbuduje ogromy swego kościoła», to także dzieło jest synonimem martynistycznego «la grande oeuvre». Szyfr ma więc tu funkcję nie tyle informacyjną, co stylistyczną, tekst uniezwykla, nadaje mu piętno objawienia sakralnej tajemnicy. Tak jak przystało na tekst proroczy. A ogromna literatura interpretacyjna, jaka wokół tekstu tego narosła, jest najwymowniejszym przykładem na to, jak bardzo zabieg ten był skuteczny"[37]. Odnotowuję ze skruchą, że niniejsza wypowiedź zwiększy jeszcze zasoby tej literatury egzegetycznej.

Jak się wydaje, ten drugi wniosek Weintrauba – w zasadzie słuszny i wręcz doniosły – wymaga przeformułowania. Otóż symbol „Czterdzieści" otrzymuje w wieszczbie Ks. Piotra staranną interpretację, lecz jednak nie zostaje rozszyfrowany. Niepodobna więc twierdzić, iż nie posiada wartości informacyjnej, skoro zachowuje jakieś sekretne znaczenie. Nie sposób także utrzymywać – mowa tu o pierwszym wniosku Weintrauba – jakoby owo „Czterdzieści i cztery" nie miało oznaczać imienia. Tak sądzić, znaczy prowadzić z góry przesądzony spór z tekstem. Co prawda, podniosły język Widzenia wydaje się zezwalać na zastąpienie prymarnego znaczenia słowa „imię" synonimem w rodzaju „tytuł" czy też „godność", tak iż zdanie: „A imię jego Czterdzieści i cztery", należałoby parafrazować: „A jego tytuł [godność] brzmi – boski namiestnik". Co najmniej z dwu powodów nie jest to rozwiązanie właściwe.

Oto po pierwsze, zmiana, utrata i odzyskanie imienia własnego odgrywa ważną rolę ideową i kompozycyjną bądź dramaturgiczną nie tylko w *Dziadach* wileńskich i drezdeńskich, lecz także w *Konradzie Wallenrodzie* i *Panu Tadeuszu*, słowem – we wszystkich większych kompozycjach poetyckich Mickiewicza. Pozostańmy przy III części *Dziadów*. Jak pamiętamy, bohater odrzuca dawne imię w *Prologu* i staje się Konradem pod wpływem przemiany

---

[36] Weintraub, dz. cyt., s. 243, 245.

[37] Tamże, s. 246.

duchowej, zasygalizowanej przez symbolikę inicjacyjną i będącej skutkiem aktu samopoznania; nota bene, w monolog Więźnia – godne uwagi określenie – przejmująco wplata się wówczas motyw upiorowy. „Żywy, zostanę dla mej ojczyzny umarły" (w. 141). W scenie pożegnania z Ks. Piotrem, protagonista ciągle jest Konradem, ale nie nosi już tego imienia w *Ustępie* epickim. Występuje tam jako pielgrzym. Ten niewątpliwie zamierzony chwyt oznacza utratę imienia własnego na czas dojrzewania do nowej przemiany po katastrofie Improwizacji. Reguły kompozycji dramatycznej w utworze nakazują sądzić, iż Ks. Piotr relacjonuje wejście bohatera w posiadanie nowego imienia.

Powód drugi. Przedmiotem ostatniej części Widzenia jest powołanie boskiego namiestnika. Stylizacja językowa i symbolika wskazuje, że pozostajemy tu na gruncie biblijno-chrześcijańskich przedstawień sytuacji wyboru-powołania przez Boga. Znane są okoliczności, w jakich Abram zostaje Abrahamem, Jakub zaś Izraelem[38]. Mickiewicz przywołuje ów schemat sytuacyjny: powołanie – nadanie nowego imienia; to zdaje się nie ulegać wątpliwości. A przecież żadne z tych określeń – „Czterdzieści i cztery" oraz „boski namiestnik" – nie jest w istocie imieniem; to pierwsze pozostaje szyfrem, drugie zaś mistyczną wykładnią. Albo zatem z powodów znanych samemu Mickiewiczowi nie wolno nam znać zapieczętowanego imienia, albo też powinniśmy je własnymi siłami wyprowadzić z tekstu, mając za podstawę jego strukturę semantyczną i odniesienia kulturalne. Czy można uniknąć tej próby?

4. W kwestii, kto jest mężem Czterdzieści i cztery, mamy przynajmniej jeden pewnik. Obecny stan wiedzy o III części *Dziadów* dozwala stwierdzić, że jest nim – protagonista dramatu. To wbrew pozorom niemało; w świetle tej nieledwie zbyt oczywistej konstatacji cały tekst – i w szczególności to, co bezpośrednio dotyczy bohatera – może wspierać poszukiwania i utrudniać błądzenie.

Scena, zawierająca Widzenie Ks. Piotra, ma w drezdeńskim dramacie znaczenie szczególne: stanowi swego rodzaju księgę objawienia, w której przedstawiona rzeczywistość – a także postać centralna – uzyskuje pełnię sensu. Tak więc Widzenie objawia i przesłania, co zwyczajne w pismach profetycznych, podstawowe treści utworu. Wypada przeto zatrzymać się chwilę przy fantastycznym, duchowym, a nie fizycznym (jak zauważył Kleiner[39]) wizerunku tajemniczego męża.

Użyte przez Mickiewicza tworzywo symboliczne sprawia, że trudno nie zestawiać boskiego namiestnika z Chrystusem Przemienienia, Zmartwychwstania i Drugiego Przyjścia. Ujmując szerzej – obraz ten został

[38] Zob. hasła „Imię" i „Powołanie" w *Słowniku teologii biblijnej*, redaktor X. Leon-Dufour, tłumacz. i oprac. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1985, s. 322-323, 747-748.

[39] Zob. Kleiner, dz. cyt., s. 382.

ukształtowany w atmosferze mesjańskich i apokaliptycznych pism Starego i Nowego Przymierza[40]. Można, a nawet należy w granicach rozsądku brać pod uwagę obecność symboliki teozoficzno-iluministycznej, kabalistycznej, nawet alchemicznej[41], ale tak czy inaczej wszystkie ścieżki prowadzą do Biblii. Kiedy więc objawienie Ks. Piotra stawało się przyczyną moralnych rozterek badaczy, źródłem niepokoju była raczej stylizacja mesjańska[42], niż to, że estymą Mickiewicza cieszyła się philosophia barbara et fanatica[43]. Oczywiście, eschatologia wieszczów nie mieści się w granicach ortodoksji, lecz ten fakt ani nie należy do spraw zajmujących historyka literatury, ani nie budzi zgrozy u światłego teologa.

Z tych czy innych powodów niektóre podstawowe problemy, jakie podsuwa Widzenie Ks. Piotra, pozostały niemal nietknięte lub po prostu nie doczekały się sformułowania. Należy do nich pytanie: jak jest możliwa i jak znaczy potrójna identyfikacja męża Czterdzieści i cztery z narodem, Chrystusem i ludzkością, to jest „ludem ludów" (w. 83). Można by podważać sensowność tych zagadnień, argumentując, iż mamy tu do czynienia z symboliką stosowaną swobodnie, z inkrustacją artystyczną, dzięki której względnie oczywistą treść odziewa szata pięknego słowa. Nadaremnie: takie myślenie dowodziłoby ahistorycznego podejścia do romantycznej literatury rewelatorskiej i nie korespondowałoby z Mickiewiczowską postawą wobec poezji i religii[44].

Nie trzeba daleko szukać i tworzyć nowych hipotez; potrójna identyfikacja bohatera wywowdzi się z centralnego mitu antropologicznego obszaru kultur biblijnych i jest zasilana ze źródeł szeroko rozgałęzionego symbolizmu religijnego. Jej podstawę stanowi mit adamicki, podstawowy zaś przekaz – Księga Rodzaju. Jakkolwiek nie oddają tego przekłady, a w Biblii termin „Adam" stosowany jest bardzo często i posiada różne znaczenia. Tylko w pięciu miejscach Starego Testamentu odnosi się do pierwszego człowieka; znacznie częściej oznacza on człowieka w ogóle, kogoś nieokreślonego, ponadto osobę i jakikolwiek byt ludzki. „Sens kolektywny zdecydowanie dominuje"[45]. Podobnie wyrażenie „synowie Adama" oznacza w ogóle człowieka, osobę lub zbiorowość, nigdy zaś potomków konkretnego człowieka zwanego Adamem. Nowy Testament ponownie stwierdza pochodzenie wszystkich ludzi od jednego człowieka. „Oryginalność nauki nowotestamentowej polega na przedstawieniu Jezusa Chrystusa jako nowego Adama. [...] W 1 Kor 15,

[40] Por. na przykład: Mt 17, 2; Mk 9, 3; Łk 9, 29; Ap 7, 13-14.

[41] Z tej przyczyny obiecujące wydaje się zastosowanie do wizyj z *Dziadów* drezdeńskich Jungowskiej psychologii religii.

[42] Zob. Borowy, *O poezji Mickiewicza*, s. 152-155.

[43] „Czy także powiedziałbyś – pisał Mickiewicz do B. Trentowskiego – jak bibliotekarz drezdeński o mistykach philosophia fanatica et barbara" (*Dzieła*, t. V, s. 286).

[44] Wymowny jest fakt, iż do wizji Ks. Piotra jako tekstu wieszczego powrócił Mickiewicz podczas wykładów paryskich, i to w najbardziej profetycznej ich fazie (kurs IV, wykład XIV z dnia 28 maja 1844 roku – ostatnie wystąpienie na katedrze).

[45] *Słownik teologii biblijnej* (hasło „Adam"), s. 40.

45-49 Paweł przeciwstawia w sposób bardzo wyrazisty dwa typy ludzkie, według których wszyscy zostaliśmy ukształtowani; pierwszy człowiek, Adam, został uczyniony duszą żywą – człowiekiem ziemskim, zmysłowym; ostatni zaś Adam – duchem ożywiającym, bo jest on bytem niebieskim, duchowym. Wizji tych początków odpowiada obraz końca czasów, lecz prawdziwa przepaść istnieje między drugim a pierwszym stworzeniem, między tym, co duchowe, a tym, co cielesne, między tym, co niebieskie, a tym, co ziemskie"[46]. Tyle biblista.

Z punktu widzenia mitografa i historyka symbolizmu religijnego pierwszy człowiek jest obrazem Boga jako przejaw ducha w bycie stworzonym wskutek animacji materii – stworzony na podobieństwo Boga, ale odeń różny. Stąd wypływają różne innowacje w świecie: świadomość, rozum, wolność, odpowiedzialność, autonomia; wszelkie przywileje ducha, lecz ducha wcielonego. Adam zachowuje pierwszeństwo nie tylko w czasie, lecz i w porządku moralnym, naturalnym i ontologicznym. Najwyższy to spośród ludzi, szczyt ziemskich stworzeń, najwyższy byt w świecie ludzkim. Przez dążenie do utożsamienia się z Bogiem, Adam staje się pierwszym także w porządku winy, ze wszystkimi konsekwencjami, jakie to pierwszeństwo sprowadza na jego potomstwo. Pierwszy – w jakimś porządku – jest zawsze w pewien sposób przyczyną wszystkiego, co w danym porządku rzeczy od niego pochodzi. Adam symbolizuje pierwotną winę (w znaczeniu teologicznym – grzech pierworodny), skażenie umysłu, absurdalny użytek wolności, odmową wszelkiej podległości. Odmowa wobec Stwórcy może prowadzić jedynie do śmierci, podległość bowiem jest samym warunkiem życia. We wszystkich tradycjach człowiek, który dąży do utożsamienia się z Bogiem, jest karany sankcją druzgocącą. Problemu nowego Adama mitografia również nie pomija[47].

Na planie mitu adamickiego, w którym po wywyższeniu i panowaniu nad naturą następuje grzech pychy i upadek Adama, potem zaś pokuta i pojednanie, oparta jest przede wszystkim „akcja spirytualna" dramatu, obejmująca Wielką Improwizację, egzorcyzmy i boski sąd nad Konradem, wreszcie dwie sceny wizyjne. Jednakże oddziaływanie adamizmu nie ogranicza się do tych obszarów tekstu. Odpowiednio przekomponowany i przetransponowany, mit ten występuje między innymi w zapowiadającym akcję spirytualną *Prologu* i organizuje motywy rosyjskiej pielgrzymki bohatera. Uwikłany w koncepcję historiozoficzną pochodzenia augustynicznego (tu na przykład zagadnienie państwa Kaina[48]), przewija się nawet przez „sceny historyczne" dramatu czy też intermedia, by użyć określenia Zofii Niemojewskiej[49].

[46] Tamże, s. 42.

[47] Powyższe uwagi oparte są ściśle na haśle „Adam", w: J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles* [...], Paris 1982, s. 7-10.

[48] „Kain bowiem – pisze św. Augustyn – zrodził Henocha i w jego imieniu założył państwo, oczywiście ziemskie, nie czujące się obco na tym świecie, lecz poprzestające na jego doczesnym pokoju i takiejż szczęśliwości" (*O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, przekł. i oprac. W. Kornatowski, t. II, Warszawa 1977, s. 192).

Adamizm integruje także symbolikę antropologiczną utworu, która przy pierwszym wejrzeniu zdaje się występować na zasadzie żywiołowej profuzji. Adam to imię mitycznych imion; termin zawierający o wiele szerszy sens antropologiczny, niż dominujący w humanizmie laickim symbol Prometeusza. Integracja owej symboliki jest zagadnieniem odrębnym i rozległym. Tu wystarczy przytoczyć jeden przykład. Otóż Kain jest oczywiście bezpośrednim dziedzicem Adamowego grzechu i buntu, jakiż jednak związek – uwydatniony poprzednio – między Kainem a Prometeuszem? Obaj mianowicie mają udział w micie o początkach techniki. Jak czytamy w tragedii Ajschylosa, „wszystkie człowiecze kunszty – z Prometeja" (w. 510)[50]. Tę samą rolę przypisuje Księga Rodzaju kainitom[51].

Powyższe tezy zyskują na prawdopodobieństwie, gdy weźmie się pod uwagę, że Mickiewicz obcował z wykładniami adamizmu, wychodzącymi poza obręb ortodoksyjnej teologii biblijnej. A przeto, aby zrozumieć przebieg i sens pokuty i pojednania w III części *Dziadów*, trzeba nie tylko wczytać się w znaną Mickiewiczowi literaturę ascetyczną – choćby dziełko Tomasza à Kempis *O naśladowaniu Chrystusa* – lecz także uwzględnić teozofię Boehmego i jej filozoficzną progeniturę, w szczególności Saint-Martina i Baadera. Nieobojętna jest także recepcja teozofii oraz iluminizmu; ile cennych dla mickiewiczologa materiałów zawierają dzieje rosyjskiego martynizmu, pokazał już Rafał Marceli Blüth[52].

O różnych tradycjach adamickich, do których zwrócił się Mickiewicz, powiedziano dotąd niewiele: oto więc, w największym skrócie, kilka przykładów. Wyjaśnienie omenu niebieskiego, jaki stanowi obraz męża Czterdzieści i cztery, wymaga analizy symboliki biblijnej, ale i przypomnienia gnostycznej koncepcji Adama Aiona, opracowanej między innymi przez Saint-Martina pod hasłem „agent universel". Tam, gdzie Konrad powołuje się na swe potężne czucie, czyli – w podstawowym znaczeniu – uczuciową świadomość czy też ponadracjonalną partycypację w rzeczywistości nadprzyrodzonej, słyszymy echo kabalistycznej koncepcji Adama – człowieka wewnętrznego (utożsamienie znane też mistyce nadreńskiej), a przede wszystkim antropogenicznego wykładu Boehmego[53]. Na Orfeusza, poetę-maga z pierwszej części Wiel-

---

[49] Zob. Z. Niemojewska, *Dziady drezdeńskie jako dramat chrześcijański*, Warszawa 1920, s. 39.

[50] Ajschylos, *Prometeusz w okowach*, w: *Tragedie*, przekł. i oprac. S. Srebrny, Warszawa 1954, s. 187, w. 510.

[51] Zob. von Rad, dz. cyt., s. 129-134.

[52] Zob. R. M. Blüth, *„Chrześcijański Prometeusz". Wpływ Boehmego na koncepcję III cz. „Dziadów"*, w: *Pisma literackie*, oprac. P. Nowaczyński, Kraków 1987, s. 133-188.

[53] Znany jest Mickiewiczowski wykład nauki Boehmego z listopada 1853 r. (*Dzieła*, t. XIII, s. 66-87). Chodźce Mickiewicz miał powiedzieć: „Z mistyków nowocześniejszych największy jest Boehme, wielkim czystym ogniem płonąca dusza i malująca swoje wizje ognistymi słowami, [...] Drugi po Boehmem jest Swedenborg [...]. St. Martin rozumiał dobrze Boehmego; jest trzecim

kiej Improwizacji, nakłada się obraz człowieka kosmicznego – Adama Kadmona[54]. To dalece niepełna lista zastosowań mitu adamickiego.

Czy tradycje ezoteryczne zostały potraktowane wyznawczo, czy też stanowią rodzaj tylko poetycko istotnej „machiny cudownej"?[55] Stanowią one ważne zaplecze sensu poetyckiego, ale w takim stopniu, jaki wynika z ich, by tak rzec, hermeneutycznego potraktowania przez poetę. W tym sensie *Dziady* drezdeńskie są podobne wileńskim, w których Mickiewicz wystawił gmach „prawd żywych" na fundamencie ludowej wiary, posiłkując się zapewne znaną z seminariów filologicznych Groddecka i zwłaszcza romantycznych lektur niemieckich platońską hermeneutyką mitu[56].

I jeszcze jedno – niestety, już gołosłowne – zapewnienie. Antropologia adamicka łączy się harmonijnie w III części *Dziadów* z poetycką kosmologią i historiozofią, a ponadto znakomicie godzi się z romantyczno-misteryjną stylizacją dramatu. Bez jej uwzględnienia trudno byłoby wydobyć integralny sens utworu.

---

prorokiem" (*Adama Mickiewicza wspomnienia i myśli*, s. 214-215). Tzw. „martynizm" Mickiewicza należałoby raczej zwać „boehmizmem", i to od czasów rosyjskich poczynając.

[54] Zob. G. G. Scholem, *La Kabbale et sa symbolique*, Paris 1980, s. 130 n. Scholem wzmiankuje także (s. 117) o wpływie kabały na Boehmego.

[55] Zaznaczyły się w tej kwestii różne stanowiska, w tym skrajne Kępińskiego, dla którego *Dziady* drezdeńskie są poematem hermetycznym tout court. W ostatnim półstuleciu spośród wybitnych mickiewiczologów największy dystans wobec tej sfery idei i symboli wykazał, jak się wydaje, Borowy (zob. *O poezji Mickiewicza*, s. 123-124, 143-155).

[56] Mickiewicz, wielbiciel „mędrca Fedona" (zwrot z listu poetyckiego *Do Joachima Lelewela*) i krytyk uroszczeń oświeceniowego rozumu, musiał z aprobatą przyjmować Platońskie rozgraniczenie sfery problemów dostępnych dla przyrodzonych sił umysłu i sfery kwestii fundamentalnych, możliwych do rozeznania za pośrednictwem mitu. O hermeneutyce Platona – zob. I. Dąmbska, *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej. Studia i teksty*, Wrocław 1984, s. 27-40.